

Thérapie psychanalytique et thérapie mythique.

(Première partie)

"Il m'est en effet arrivé, sans modifier leur personnalité de sortir d'affaire des gens auxquels ne me liait aucune communauté de race, d'éducation, de position sociale ni de vues générales" ¹.

Si les références à Freud et à la psychanalyse parsèment l'oeuvre de Lévi-Strauss, s'il consacre quelques pages, ici ou là, à réfuter les conceptions freudiennes, à mettre en parallèle les démarches psychanalytique et shamanique, il ne se lance jamais dans un débat précis qui ferait l'objet d'un livre, voire d'un simple article. Un seul texte permet d'espérer une confrontation directe : *Sorciers et psychanalyse* ², mais c'est un article d'à peine deux pages et son auteur se borne, nous le verrons, à un constat qui vise à accréditer la *modernité* de la cure shamanique.

A travers l'ensemble des références à la psychanalyse, la confrontation se dessine toutefois, mais elle prend rarement l'aspect d'un dialogue, à l'exception peut-être de la première et de la dernière parties des *Structures élémentaires de la parenté*, publié en 1949 — où l'auteur interroge l'apport de Freud et de la psychanalyse à l'étude de son sujet ³ — et de deux textes de la même année, "Le sorcier et sa magie" et "L'efficacité symbolique".

Le seul dialogue explicite entre Lévi-Strauss et la psychanalyse eut lieu à son Séminaire sur l'Identité, au Collège de France, en 1974-1975. D'André Green, son invité dans le domaine psychanalytique, Lévi-Strauss dira qu'il est "probablement ... l'interlocuteur avec lequel il nous est le plus facile d'échanger des idées" ⁴. Le thème de l'exposé de Green, "Atome de parenté et relations oedipiennes", porte sur un des centres d'intérêt de l'anthropologue; aucune critique à l'égard de la psychanalyse n'est exprimée; Lévi-Strauss tente plutôt de percevoir, au-delà des différences de

1 Sigmund Freud, *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1907, p. 138.

2 "Sorciers et psychanalyse", *Le Courrier*, Unesco, Juillet-Août, 1956, pp. 8-10.

3 Dialogue qui frise la polémique. A la question de D. Eribon : "Dans le dernier chapitre des *Structures*, vous évoquiez la psychanalyse et notamment *Totem et tabou*. Vous employez le terme d'échec. C'est votre première polémique avec la psychanalyse.", Lévi-Strauss répond : "Est-ce une polémique? Avec *Totem et tabou*, Freud a construit un mythe, un très beau mythe d'ailleurs. Mais comme tous les mythes, il ne nous dit pas comment les choses se sont réellement passées. Il dit comment les hommes ont besoin d'imaginer que les choses se sont passées pour tenter de surmonter des contradictions." (*De Près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988, p. 150).

4 *L'Identité*. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Grasset, Paris, 1977, p. 81.

perspective, une complémentarité entre l'ethnologie et la psychanalyse. Les propos de Lévi-Strauss à l'égard de cette dernière paraissent quelque peu confus, voire erronés, sans que le psychanalyste le relève.

Cette absence de rapport direct avec la théorie de Freud, ne saurait effacer l'impression que Lévi-Strauss a constamment connu, avec la psychanalyse, une certaine proximité, imposée par l'influence extraordinaire qu'elle rencontrait, par l'étude de sujets identiques et, paradoxalement, par la différence même de son analyse et de l'herméneutique freudienne. Si, comme l'écrit Lévi-Strauss lui-même, c'est par la confrontation avec d'autres sciences, la biologie, la démographie, la psychologie "que l'originalité de nos recherches ressortira le mieux" ⁵, on ne saurait éviter de se demander quelle confrontation a été conduite avec la psychanalyse et si elle a nourri l'originalité du structuralisme lévi-straussien.

Les rapports de Lévi-Strauss avec la psychanalyse, apparemment complexes, émaillés au fil des publications de critiques de plus en plus virulentes, expriment dans ses derniers ouvrages une attitude franchement hostile à son égard. Pourtant, les points de contact entre la psychanalyse et l'anthropologie sont multiples : le mythe, le rite, l'inconscient, le totémisme, etc... Lévi-Strauss, en abordant la question des rapports entre la cure shamanique et la cure psychanalytique, porte apparemment à Freud son attention la plus bienveillante. Nous nous limiterons à ce seul sujet, quitte, pour l'éclairer, à nous référer à d'autres aspects de ce débat manqué.

I) Le travail de l'efficacité.

1) *Cure shamanique et cure psychanalytique.*

Dans "Psychanalyse" et "Théorie de la libido" (1923) ⁶, Freud définit la psychanalyse comme un procédé d'investigation de l'âme humaine, une méthode thérapeutique et une discipline scientifique. Le premier et le dernier point surtout ont retenu l'attention hors du cercle psychanalytique, la technique, liée à une pratique, reste généralement objet d'élaboration ou de critique au sein même du mouvement psychanalytique.

Dans son premier effort important de réflexion anthropologique sur la psychanalyse, Lévi-Strauss n'a pas cherché la confrontation théorique

⁵ "L'oeuvre du Bureau of American ethnology et ses leçons" (1966), in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 72.

⁶ Freud, "Psychanalyse" et "Théorie de la libido", in *Résultats, idées, problèmes*, T. 2, 1921-1938, P.U.F., 1985, p. 51.

avec Freud — il ne le fera qu'en 1955, dans son célèbre article sur "La structure des mythes" ⁷ — mais abordera la question technique. Il ne débat pas non plus de l'efficacité thérapeutique — à ne pas confondre, nous le verrons, avec l'efficacité symbolique —, sujet qui ne retient jamais son attention. A deux ou trois occasions seulement, surtout lors d'interviews, il exprime sa conviction à l'égard de la thérapie psychanalytique. La psychanalyse l'intéresse surtout au nom de sa "suprarationalité", pour ainsi dire transcendante au vécu *reconstruit*. Avec la notion d'efficacité symbolique, Lévi-Strauss tente en fin de compte de délimiter les exigences, en quelque sorte épistémologiques, requises pour rendre efficace toute technique psychothérapeutique ou shamanique.

En 1949, il publie deux articles, "Le sorcier et sa magie" et "L'Efficacité symbolique", dans lesquels il établit un parallèle entre la cure shamanique et la cure psychanalytique. La question est de nouveau abordée quelques années plus tard, en 1956, dans "Sorciers et psychanalyse", un bref article rédigé pour *Le Courrier de l'Unesco*. Aucune différence significative entre les textes de 1949 et de 1956 : la même vision de la psychanalyse, les mêmes conclusions, ponctuent la réflexion de l'auteur ⁸.

Le problème débattu dans ces textes par Lévi-Strauss s'inscrit dans la conjoncture intellectuelle des années 1950 où, à l'extérieur du mouvement psychanalytique, la connaissance de l'oeuvre de Freud reste approximative, basée sur une vision de la cure limitée surtout au modèle exposé dans les *Etudes sur l'hystérie* ⁹.

Dans ses articles Lévi-Strauss contribue à dresser un tableau des similitudes et des divergences entre cure shamanique et cure psychanalytique. Plusieurs points se dégagent :

a) Comme le notait M. Foucault, dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, "Freud (est) le premier qui ait accepté dans son sérieux la réalité du couple médecin-malade" ¹⁰. En d'autres termes, Freud introduit dans le champ de la psychopathologie une thérapie par la parole, la première forme de psychothérapie, de cure psychologique.

⁷ "La structure des mythes" (1955), in *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1971, pp 227-255. Nous aborderons dans un prochain travail les rapports avec la psychanalyse dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, P.U.F..

⁸ Lévi-Strauss a dû observer directement la cure shamanique lors de son séjour auprès des indiens Nambikwara. Il consacre d'ailleurs un chapitre au sujet dans son premier ouvrage retraçant son expérience d'ethnologue : "Communication avec un monde surnaturel : Shamanisme." (in *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, Paris, Société des Américanistes, 1948, pp. 101-106).

⁹ Freud-Breuer, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F, 1967.

¹⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 529.

La cure shamanique, elle aussi, "est de nature purement psychologique" ¹¹. Comme le psychanalyste, le sorcier recourt avant tout à la parole pour soigner, sans employer de drogues ¹²; même si, dans la psychanalyse, c'est le patient qui parle, dans la cure shamanique c'est plutôt le sorcier ¹³. Dans les deux cas, il s'agit de cures *symboliques* qui nécessitent un travail d'interprétation.

b) Porteuse de vérité pour le sujet, du moins s'il est apte au changement, cette parole thérapeutique s'exprime dans un cadre différent pour le psychanalyste et pour le shaman. Mais elle advient dans une relation comparable : le traitement implique toujours un rapport individuel entre le médecin et le malade, même si le groupe social joue parfois un rôle important ¹⁴. Cette relation, Freud la qualifie de transférentielle. L'expérience verbale du patient "a pour condition l'intervention non provoquée de l'analyste, qui surgit dans les conflits du malade, par le double mécanisme du transfert, comme un protagoniste de chair et de sang, et vis-à-vis duquel ce dernier peut rétablir et expliciter une situation initiale restée informulée" ¹⁵.

c) Dans sa première lettre à Groddeck, Freud affirmait que celui qui reconnaît le transfert et les résistances appartient à la horde psychanalytique ¹⁶.

Levi-Strauss admet à sa façon la pertinence de ce schéma et le retrouve dans la cure shamanique. Citons ces lignes qui illustrent également le point précédent : "Dans les deux cas, on se propose d'amener à la conscience des conflits et des résistances restés jusqu'alors inconscients, soit en raison de leur refoulement par d'autres forces psychologiques, soit — dans le cas de l'accouchement — à cause de leur nature propre, qui n'est pas psychique, mais organique, ou même simplement mécanique. Dans les deux cas aussi, les conflits et les résistances se dissolvent, non du fait de la connaissance, réelle ou supposée, que le malade en acquiert progressivement, mais parce que cette connaissance rend possible une expérience spécifique" ¹⁷.

11 Cette formule qualifie la cure des Indiens Cuna de Panama qui sert d'exemple à Lévi-Strauss dans "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*

12 "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*, p. 8.

13 "Le Sorcier et sa magie", *op. cit.*, in *Anthropologie structurale*, p. 201, et "L'efficacité symbolique", *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 220. "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*, p. 8.

14 "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*, p. 8.

15 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219.

16 Lettre du 5-6-1917, in *Ça et Moi*, Paris, Gallimard, 1977, p. 42.

17 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219.

Ainsi la seule connaissance des conflits et des résistances ne saurait conduire à leur dénouement : pour ce faire la relation transférentielle reste donc indispensable.

d) L'effet magique que ne manque pas de susciter parfois la psychanalyse tient au rapport qui s'y établit entre la parole et le corps, au constat que celui-ci peut être modifié par celle-là. La psychosomatique, qui se réduit pour Freud à l'hystérie de conversion, est associée au fondement de la psychanalyse. Pour autant, Freud n'a jamais prétendu que toute guérison de trouble organique relève d'une analyse. S'il affirme en parlant de G. Groddeck, pour qui tout désordre organique est d'origine psychologique¹⁸, qu'il avait raison aux quatre cinquièmes et, quant au dernier cinquième, pas forcément tort, Freud s'est bien gardé de ramener tout symptôme organique à une psychogénèse.

La cure shamanique ne se limite pas à combattre des troubles — qu'on qualifiera, après Freud, de psychosomatiques ou d'hystériques, — elle tente également d'oeuvrer à la réparation des désordres d'origine organique. Tout parallèle entre cure psychanalytique et cure shamanique, se doit de rappeler les limites assignées par Freud au traitement psychanalytique : il en exclut les troubles d'origine organique. Sans cette précision la similitude entre les deux cures inciterait à soutenir l'idée que, comme le psychanalyste, le shaman attribue à des raisons psychologiques la guérison, même des "troubles organiques"¹⁹. Pour Lévi-Strauss "la cure shamanistique se place à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques comme la psychanalyse. Son originalité provient de ce qu'elle applique à un trouble organique une méthode très voisine de ces dernières"²⁰.

e) Au cours de l'expérience de parole "les conflits se réalisent dans un ordre et sur un plan qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement. Cette expérience vécue reçoit, en psychanalyse, le nom d'*abréaction*"²¹.

f) Le processus de constitution des origines du trouble ne se situe pas n'importe où dans le temps : on sait que la révolution freudienne montra la nécessité de connaître le passé pour découvrir l'origine des troubles psychologiques et c'est à ce même chemin à rebours que fait appel le shaman.

18 J. Chemouni, G. Groddeck, *psychanalyste de l'imaginaire*, Paris, Payot, 1989.

19 "Sorcières et psychanalyse", *op. cit.*, p. 8.

20 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 218.

21 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219.

Le travail du psychanalyste, comme celui du shaman, est "d'amener à la conscience des conflits et des résistances restés jusqu'alors inconscients"²², "d'extraire des événements enfouis"²³. Mais, là où le rôle du sorcier est d'effacer, d'"extraire" durablement du malade le souvenir pathogène, celui du psychanalyste est au contraire de rappeler le passé oublié. Cette distinction n'est pertinente que si l'on se borne à tenir compte de la façon dont le sorcier et le psychanalyste rationalisent leur travail.

Pygmies and dream giants (1954), du Dr. Kilton Stewart, sert à Lévi-Strauss pour illustrer concrètement son parallèle entre le sorcier et le psychanalyste. Employant des méthodes proches de celles de la psychanalyse pour étudier les Négritos, ou Pygmées des Philippines, K. Stewart fut considéré par les sorciers du groupe comme l'un des leurs; ils intervenaient d'ailleurs directement dans ses analyses, se considérant également spécialistes des techniques employées par K. Stewart : "Comme à Paris et à Vienne', les psychiatres Négritos aidaient le malade à retrouver des situations et des incidents appartenant à un passé lointain et oublié, des événements douloureux enfouis dans les couches les plus anciennes de cette expérience accumulée qu'exprime la personnalité"²⁴.

g) La suggestion de Freud que les structures névrotiques et psychotiques puissent un jour s'appréhender en termes physiologiques ou bio-chimiques, conduit Lévi-Strauss à écrire : "(dans) cette hypothèse, ou dans toute autre du même type, la cure shamanique et la cure psychanalytique deviendraient rigoureusement semblables"²⁵; et à citer une équipe suédoise dont les travaux rendent proche une telle éventualité.

Depuis la rédaction de cet article — 1949 — des travaux dans ce sens ont été menés, sans pour autant atteindre le but escompté par l'anthropologue. Si l'on a pu constater des modifications bio-chimiques chez *certain*s névrosés — et plus encore chez des psychotiques — nous sommes encore loin de pouvoir appréhender des troubles biologiques caractéristiques de ces affections. Et, même si nous le pouvions, il resterait à résoudre la question de l'origine de ces troubles, à déterminer si les modifications biologiques en sont la cause ou simplement la marque.

²² "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219.

²³ "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*, p. 9.

²⁴ Cité par Lévi-Strauss, "Sorciers et psychanalyse", *op. cit.*, p. 10.

²⁵ "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 222.

La cure induirait ainsi une transformation organique de structure analogue au niveau du corps et de l'inconscient : "L'efficacité symbolique, écrit Lévi-Strauss, consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie" ²⁶.

La boucle est bouclée. Le corps, la biologie — science à fonction référentielle dans le structuralisme lévi-straussien — permettraient de superposer cure shamanique et cure psychanalytique. La réalité de "l'efficacité symbolique" ne disparaîtrait pas pour autant, qui gouverne corps et psyché : elle aurait pour rôle de permettre l'émergence des manifestations de la cure, psychanalytique ou shamanique. Ainsi réduite par la biologie, la psychanalyse perdrait la supériorité qu'elle croyait posséder sur la cure shamanique. L'identité entre les deux cures serait alors parfaite.

Freud, qui écrivait "il se peut que l'avenir nous apprenne à agir directement, à l'aide de certaines substances chimiques, sur les qualités d'énergie et leur répartition dans l'appareil psychique. Peut-être découvrirons-nous d'autres possibilités thérapeutiques encore insoupçonnées" ²⁷, est ici rejoint par Lévi-Strauss. Précisons toutefois qu'il s'agit d'un vœu "moniste", ce qui ne fait pas du fondateur de la psychanalyse un "biologiste de l'esprit" ²⁸.

h) En opposition, probablement justifiée, à la critique culturaliste, les psychanalystes, dans leur affirmation de l'existence d'invariants psychiques, ne se sont guère soucié, sauf à de rares exceptions, de prendre en compte l'impact de la socialisation qui produit et impose ses mythes à l'individu.

Dans la recherche de l'histoire passée susceptible d'éclairer le présent, cure shamanique et cure psychanalytique ont affaire au mythe. Pour le shaman, l'histoire est celle du groupe, pour le psychanalyste, il s'agit d'un mythe individuel, à tel point "qu'il convient de se demander, si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ces situations ne provient pas du fait

26 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 223.

27 *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1978, p. 51.

28 Frank J. Sulloway, *Freud biologiste de l'esprit*, Paris, Fayard, 1981.

qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu" 29.

i) La spécificité du travail du psychanalyste tient à la prise en compte du contre-transfert. Outil d'investigation qui s'impose en dehors de toute conscience opérante, source de renseignements à la fois sur le vécu du thérapeute et sur celui du patient, il peut également constituer l'horizon au-delà duquel l'exploration n'est plus possible.

Même si Lévi-Strauss n'établit pas ce parallèle, on peut souligner l'importance, dans les deux types de cure, du rôle joué par le contre-transfert : les affects du psychanalyste ou du shaman à l'égard du patient. Le shaman, écrit Lévi-Strauss "si sa vocation est réelle (et, même si elle ne l'est pas, du seul fait de l'exercice) éprouve les états spécifiques, de nature psychosomatique" 30.

j) L'idée de la nécessité d'une formation personnelle pour les futurs psychanalystes s'imposa progressivement à Freud et à certains de ses premiers disciples 31. Etre passé par le statut de patient constitue la garantie indispensable, certes pas suffisante, à l'exercice de la psychanalyse. De même, "un malade soigné avec succès par un shaman est particulièrement bien placé pour devenir shaman à son tour, comme on le voit aujourd'hui encore, en psychanalyse", écrit Lévi-Strauss 32.

2) Une psychanalyse "abréactive".

Quels que soient les éléments susceptibles de rendre pertinent le rapprochement établi par Lévi-Strauss, il reste à préciser le type de travail qui s'opère dans chaque cure. A travers des procédures, pas nécessairement contrôlables et dont le repérage n'est pas toujours évident, un vécu "actualisé" se met en jeu. Le passé, revécu, est recomposé.

Comme dans la cure psychanalytique, ce que Freud nomme abréaction joue un rôle essentiel dans la cure shamanique. "Le shaman, écrit Lévi-Strauss, ne se contente pas de reproduire ou de mimer certains événements; il les revit effectivement dans toute leur vivacité, leur originalité et

29 "L'efficacité symbolique", *op. cit.* p. 223, cf. également pp. 224-295.

30 "Le sorcier et sa magie", *op. cit.*, p. 197.

31 Voir *On forme des psychanalystes. Rapport sur les dix ans de l'Institut Psychanalytique de Berlin 1920-1930*. Préface de Sigmund Freud. Présentation de Fanny Colonomos, Paris, Denoël, 1985.

32 "Le sorcier et sa magie", *op. cit.*, p. 198.

leur violence. Et puisque, au terme de la séance, il revient à l'état normal, nous pouvons dire, empruntant à la psychanalyse un terme essentiel, qu'il *abréagit*. On sait que la psychanalyse appelle abréaction ce moment décisif de la cure où le malade revit intensément la situation initiale qui est à l'origine de son trouble, avant de le surmonter définitivement. En ce sens, le shaman est un abréacteur professionnel" ³³.

Abréacteur professionnel, comme Freud à la fin du siècle dernier? Psychanalyste et shaman mettent-ils en oeuvre une abréaction personnelle? Leur attitude respective traduit-elle un processus respectif?

A l'inverse de la cure psychanalytique, dans la cure shamanique c'est le shaman qui abréagit. Toutefois, comme Lévi-Strauss l'explique, le shaman induit symboliquement chez le malade une abréaction ³⁴. Cette différence entre les deux cures est essentielle.

"Nous avons recherché ailleurs, écrit Lévi-Strauss, les hypothèses théoriques qu'il serait nécessaire de formuler, pour admettre que le mode d'abréaction particulier à chaque shaman, ou tout au moins à chaque école, puisse induire symboliquement, chez le malade, une abréaction de son propre trouble" ³⁵.

Qu'entend Lévi-Strauss par ces propos peu clairs?

Dans une note de son article sur *L'Efficacité symbolique*, il se réfère, pour étayer théoriquement son point de vue à l'ouvrage : *La réalisation symbolique* de la psychanalyste suisse M. A. Sechehaye. Ce travail sur un cas de schizophrénie semble à Lévi-Strauss propre à confirmer ses vues sur les rapports entre le shamanisme et la psychanalyse : "Car Mme. Sechehaye s'est aperçu que le discours, aussi symbolique qu'il puisse être, se heurtait encore à la barrière du conscient, et qu'elle ne pouvait atteindre les complexes trop profondément enfouis que par des actes. Ainsi, pour résoudre un complexe de sevrage, la psychanalyste doit assumer une position maternelle réalisée, non par une reproduction littérale de la conduite correspondante, mais, si l'on peut dire, à coups d'actes discontinus, dont chacun symbolise un élément fondamental de cette situation : par exemple, la mise en contact de la joue de la malade avec le sein de la psychanalyste. La charge symbolique de tels actes rend ceux-ci propres à

³³ "Le sorcier et sa magie", *op. cit.*, p. 199.

³⁴ "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219-222.

³⁵ "Le sorcier et sa magie," *op. cit.*, p. 199.

constituer un langage : en vérité, le médecin dialogue avec son sujet, non par la parole, mais par des opérations concrètes, véritables rites qui traversent l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacle, pour apporter directement leur message à l'inconscient" 36. Et, plus loin, il ajoute "Les gestes de Mme. Secheyhayé retentissent sur l'esprit inconscient de sa schizophrène comme les *représentations* évoquées par le shaman déterminent une modification des *fonctions* organiques de la parturiente" 37.

Apparemment, pour Lévi-Strauss il faut comprendre les "actes" du psychanalyste comme une abréaction qui, par récurrence, produit celle du patient : "Dans la cure de la schizophrénie, le médecin accomplit les opérations, et le malade produit son mythe; dans la cure shamanistique, le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations" 38.

Cette induction de l'abréaction du patient par le shaman, postulée par Lévi-Strauss, résulte d'une interprétation qu'admettrait difficilement le psychanalyste. Si nous nous arrêtons uniquement à la spécificité de la psychose schizophrénique, il est difficile d'admettre un scénario entre thérapeute et patient tel que l'envisage l'anthropologue, du moins est-il nécessaire d'en restreindre la portée à un certain type de malade dont l'univers de l'ordre symbolique est trop perturbé ou absent.

On se demande si Lévi-Strauss a bien saisi la signification de cette notion d'abréaction. Il est inexact d'affirmer, comme il le fait, que l'expérience devant, dans la cure psychanalytique, amener à la conscience les conflits et les résistances inconscients "reçoit, en psychanalyse, le nom d'*abréaction*" 39. Si, parfois, l'abréaction se produit elle ne suffit pas à caractériser la cure psychanalytique.

Lévi-Strauss laisse croire que l'abréaction joue un rôle central dans la théorie psychanalytique. Freud a développé (1893-1895) dans les *Études sur l'hystérie* cette notion qui caractérise surtout la période de l'hypnose.

La notion d'abréaction implique l'idée que l'affect "s'expulse" du sujet. A l'époque des *Études sur l'hystérie*, l'abréaction, plus qu'un simple concept inventé par Breuer et Freud, sert à qualifier l'essentiel de leur méthode.

36 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 221.

37 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 221. Les italiques sont de Lévi-Strauss.

38 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 222.

39 "L'Efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 219.

Dans une lettre à Fliess du 28.6.1892, Freud écrit "Breuer se déclare disposé à publier en collaboration avec moi la théorie de l'abréaction"⁴⁰.

L'abréaction constitue un processus psychique spécifique qui en tant que tel ne peut être qualifié de pathologique; l'assimiler au symptôme conduit à confondre fonctionnement normal et fonctionnement pathologique.

L'évolution de la psychanalyse n'a pas fait disparaître la notion d'abréaction, mais son importance devient moindre : "La doctrine du refoulement devint la clé de voûte de la compréhension des névroses. Il fallait maintenant concevoir autrement la tâche thérapeutique : son but n'était plus l'"abréaction" de l'affect fourvoyé sur de fausses routes, mais la mise au jour des refoulements et leur remplacement par des actes de jugement, qui pouvaient aboutir à l'acceptation ou au rejet de ce qui avait été jadis repoussé. Je fis droit au nouvel état des choses en nommant le procédé d'investigation et de guérison non plus *catharsis*, mais *psychanalyse*"⁴¹. L'abréaction décrit par la suite plus un travail inconscient qu'une décharge affective libérant l'affect associé au souvenir traumatique. La découverte du transfert, de la répétition et, surtout, de la perlaboration dissout la notion d'abréaction. Dans *Remémoration, répétition et élaboration* (1914), Freud rappelle que "les buts que l'on cherchait alors à atteindre, à l'aide de l'hypnose, étaient le rappel du souvenir et l'abréaction"⁴². Du fait de la renonciation à l'hypnose et de l'instauration des associations libres et de l'interprétation, "l'abréaction se trouva délaissée", puis remplacée⁴³. En psychanalyse, la résistance et la nécessité de "l'élaborer interprétativement permet de poursuivre le travail". Et Freud de conclure : "cette élaboration des résistances peut, pour l'analyse, constituer, dans la pratique, une tâche ardue et être pour le psychanalyste une épreuve de patience. De toute les parties du travail analytique, elle est pourtant celle qui exerce sur les patients la plus grande influence modificatrice, celle aussi qui différencie le traitement analytique de tous les genres de traitements par suggestion. On peut la comparer, au point de vue théorique, à l'"abréaction" des charges affectives séquestrées par le refoulement et sans laquelle le traitement hypnotique demeurerait inopérant"⁴⁴.

40 S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1973, p. 57.

41 Sigmund Freud présenté par lui-même, *op. cit.*, p. 51-52.

42 "Remémoration, répétition et élaboration", in *La technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1972, p. 105.

43 "Remémoration, répétition et élaboration", *op. cit.*, p. 105.

44 "Remémoration, répétition et élaboration", *op. cit.*, p. 115.

La méthode cathartique de Freud reste attachée à une conception du symptôme essentiellement centrée sur le souvenir : Breuer l'a montré le premier, le symptôme disparaît lorsque le souvenir est évoqué. Le symptôme est donc un substitut du souvenir oublié. La cure shamanique effectuée la démarche inverse : elle cherche à substituer au symptôme un mythe collectif. Le travail shamanique rappelle en fait les idées de Bernheim sur la suggestion. Freud les accepta pendant un temps avant de s'en éloigner pour adopter une vue plus proche de celle de Charcot.

Freud insiste sur le fait qu'en agissant le patient évite de se souvenir, met en acte le refoulé. On pourrait dire que par son attitude abréactive le shaman "passe à l'acte" à la place du patient, lui évitant ainsi toute possibilité de remémoration, tout retour du refoulé. Il maintient, par une construction étayée sur le réservoir culturel collectif, le souvenir hors de portée du patient, accentue la distance qui sépare le refoulé de la prise de conscience. Le transfert apparaît ici comme ce qui maintient l'oubli, voire l'instaure, en substituant au mythe individuel un mythe collectif. La construction s'opère entre le shaman et son patient grâce au mythe collectif, mais à la condition que les représentations personnelles dangereuses instaurent une sorte d'amour transférentiel, d'idéalisation dont la présence garantit le souvenir oublié.

En considérant que Freud substitue au symptôme un mythe individuel, Levi-Strauss en fait un adepte de Bernheim : pourtant dès l'époque des *Etudes sur l'hystérie*, Freud a depuis longtemps refusé de se limiter aux vues de Bernheim — il lui avait rendu visite, à Nancy, en 1889, accompagné d'une de ses malades⁴⁵. Mais l'emploi de la suggestion se fait en état hypnotique. Pour susciter cet état, Freud s'opposera à l'utilisation de la

45 Relatant sa visite à Bernheim, Freud écrit "Bernheim nous avait montré que les sujets qu'il avait mis en somnambulisme hypnotique et auxquels il avait fait accomplir divers actes, n'avaient perdu qu'apparemment le souvenir de ce qu'ils avaient vu et vécu sous l'hypnose, et qu'il était possible de réveiller en eux ces souvenirs à l'état normal. Si on les interroge, une fois réveillés, sur ce qui s'est passé, ces sujets prétendent d'abord ne rien savoir; mais si on ne cède pas, si on les presse, si on leur assure qu'ils le peuvent, alors les souvenirs oubliés reparaissent sans manquer.

J'agis de même avec mes malades. Lorsqu'ils prétendaient ne plus rien savoir, je leur affirmais qu'ils savaient, qu'ils n'avaient qu'à parler et j'assurais même que le souvenir qui leur reviendrait au moment où je mettrai la main sur leur front serait le bon. De cette manière, je réussis sans employer l'hypnose, à apprendre des malades tout ce qui était nécessaire pour établir le rapport entre les scènes pathogènes oubliées et les symptômes qui en étaient les résidus. Mais c'était un procédé pénible et épuisant à la longue, qui ne pouvait s'imposer comme une technique définitive" (*Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, p. 23-24) (exilé à Londres, Freud quelques mois avant sa mort revient sur sa visite à Bernheim, "Some elementary lessons in psycho-analysis", in *Résultats, Idées, problèmes, 1921-1938*, op. cit., p. 294).

suggestion à l'état de veille. A plusieurs reprises, il reconnaîtra l'importance de la suggestion dans la psychanalyse, mais en aucune façon il ne lui attribue le succès thérapeutique : "Il est tout à fait juste que la psychanalyse travaille aussi par le moyen de la *suggestion*, comme d'autres méthodes psychothérapeutiques. Mais la différence est qu'ici on ne s'en remet pas à celle-ci — suggestion ou transfert — pour décider du succès thérapeutique. Elle est bien plutôt utilisée pour inciter le malade à produire un travail psychique — à surmonter ses résistances transférentielles — qui entraîne une transformation durable de son économie psychique" ⁴⁶.

Suggestion et catharsis sont liées. Freud en perçoit les effets dans *une* action thérapeutique — celle qui se limite à la disparition des émois traumatisants — ainsi que pour la décharge des affects ⁴⁷.

Dans les *Etudes sur l'hystérie*, Freud est très explicite sur les liens entre suggestion et catharsis : "Toutefois, je ne me contentai pas de cela, mais recherchai les raisons de l'apparition des divers symptômes, afin d'être en mesure de combattre les fondements mêmes des idées morbides. Pendant ces analyses, il arriva régulièrement que le malade, avec les signes de la plus vive agitation, parlât de choses dont l'affect n'avait pu se traduire jusqu'alors que par des émois. Il m'est impossible d'indiquer quelle part du succès thérapeutique revint alors à l'élimination *in statu nascendi* par suggestion et quelle autre part fut attribuable, dans la liquidation de l'affect, à l'abréaction, parce que j'ai fait agir simultanément ces deux facteurs. Ce cas ne saurait donc fournir une preuve rigoureuse de l'action thérapeutique du procédé cathartique, mais je suis pourtant obligé de dire que seuls les symptômes morbides ayant été soumis à mon analyse psychologique ont été éliminés de façon durable.

46 Sigmund Freud présenté par lui-même, Paris, Gallimard, 1984, p. 72.

47 Dans "La méthode psychanalytique de Freud", celui-ci écrit "le symptôme remplaçait les processus psychiques supprimés et non parvenus jusqu'au conscient, il représentait une transformation (une "conversion") de ces derniers. Ils expliquaient l'efficacité thérapeutique de leur traitement par la décharge de l'affect jusqu'à ce moment "étouffé" et qui était lié à l'acte psychique repoussé ("abréaction"). Toutefois le schéma simple de cette opération thérapeutique se compliquait presque toujours, du fait que ce n'était pas un unique émoi "traumatisant", mais la plupart du temps une série d'émois, difficiles à saisir d'un seul coup, qui avaient participé à la formation du symptôme.

Le trait le plus caractéristique de la méthode cathartique, celui qui la distingue de tous les autres procédés, se découvre dans le fait que son efficacité thérapeutique ne repose pas sur un ordre suggéré par le médecin. On s'attend plutôt à voir les symptômes disparaître d'eux-mêmes, dès que l'opération qui s'appuie sur diverses hypothèses relatives au mécanisme psychique, a réussi à modifier le cours du processus psychique ayant abouti à la formation du symptôme" (in *La technique psychanalytique*, op. cit., p. 2).

Le résultat thérapeutique fut, dans l'ensemble, très considérable, mais de peu de durée. Je ne réussis pas à supprimer le penchant de la malade à réagir de la même façon anormale, chaque fois que l'atteignaient de nouveaux traumatismes" 48.

Toute l'histoire de l'évolution de Freud à l'égard de la suggestion montre qu'il s'agit en fait pour lui d'éviter de substituer au symptôme un mythe individuel. Cette notion de mythe individuel, introduite par Levi-Strauss 49, présente une difficulté. Elle laisse planer un doute sur le sens du mot mythe, une ambiguïté qui ne lui a probablement pas échappé. Le Robert propose cinq définitions du terme. Le sens le plus courant en fait un récit fabuleux, comme dans la fable ou la légende, où les personnages réels subissent des déformations; l'imagination est à l'origine de celles-ci. Il peut s'agir également d'une "pure construction de l'esprit"; il devient alors synonyme de fausse construction. A l'instar du mythe de la caverne de Platon, le mythe peut traduire poétiquement une idée, une conception; il s'apparente alors à l'allégorie. Les deux derniers sens : représentation idéalisée d'un passé ou d'un avenir fictif (utopie) et image simplifiée, parfois illusoire attribuée à une personne (le mythe de Napoléon, par exemple...), ne concernent pas directement notre sujet. Il s'avère que toutes les définitions — de façon moins évidente pour la troisième — se réfèrent à un contenu plus ou moins éloigné de la réalité, qui ne traduit pas une *vérité*, mais s'en distancie.

48 *Etudes sur l'hystérie*, op. cit., p. 79. Une fois la psychanalyse solidement établie, Freud est encore plus explicite. Parlant de sa contribution aux *Etudes*, il écrit "Elle ne prétend pas explorer la nature de l'hystérie, mais simplement éclairer la genèse de ses symptômes. Ce faisant, elle souligne l'incidence de la vie affective, l'importance de la distinction entre actes psychiques inconscients et conscients (ou mieux : aptes à parvenir à la conscience), elle introduit un facteur dynamique, en disant que le symptôme naît de la rétention d'un affect, et un facteur économique, en considérant ce même symptôme comme le résultat de la transposition d'une quantité d'énergie qui est d'habitude utilisée autrement (ce qu'on appelle *conversion*). Breuer qualifiait notre procédé de *cathartique*; on lui assignait comme finalité thérapeutique de canaliser le quantum d'affect utilisé à entretenir le symptôme, qui s'était fourvoyé sur de fausses routes et s'y était pour ainsi dire coincé, vers des voies normales par lesquelles il pût être déchargé (*abrégé*). Le succès pratique de la procédure cathartique était remarquable. Les défauts qui se sont révélés par la suite étaient ceux afférents à tout traitement hypnotique. Aujourd'hui encore, il y a certain nombre de psychothérapeutes qui en sont restés à la catharsis au sens de Breuer et qui s'en félicitent. Dans le traitement des névrosés de guerre de l'armée allemande, au cours de la guerre mondiale, elle a fait à nouveau, entre les mains de E. Simmel, la preuve de son efficacité comme un procédé thérapeutique accéléré. Dans la théorie de la catharsis, il n'est pas beaucoup question de la sexualité. Dans les exposés de cas que j'ai fournis pour les *Etudes*, les facteurs liés à la vie sexuelle jouent un certain rôle, mais ne sont guère appréciés différemment d'autres notions affectives. A propos de sa première patiente devenue célèbre, Breuer rapporte que le sexuel était chez elle étonnamment peu développé. Si l'on s'en était tenu aux *Etudes sur l'hystérie*, on aurait eu du mal à deviner l'importance de la sexualité dans l'étiologie des névroses" (*Sigmund Freud présenté par lui-même*, op. cit., p. 38-39).

49 "L'efficacité symbolique" op. cit., p. 220.

Si Lévi-Strauss emploie le terme de mythe c'est pour signifier qu'il s'agit moins d'une vérité historique que d'une *vérité pour le sujet*, à ce titre, elle constitue une croyance, un récit reconnu comme vrai. La valeur du mythe individuel tout comme celle du mythe collectif ne tient donc pas à sa pertinence au regard d'une réalité passée, mais à l'adhésion du sujet.

Ainsi, quelle que soit la vérité historique qu'il traduit, le mythe individuel est l'objet d'une croyance, d'une suggestion ou, secondairement, d'une auto-suggestion. La vérité est issue de la construction, telle que Freud la cerne, en 1937, dans son article "Construction dans l'analyse"⁵⁰, qu'il conclut par ces termes : "Si l'on considère l'humanité comme un tout et qu'on la mette à la place de l'individu isolé, on trouve qu'elle aussi a développé des délires inaccessibles à la critique logique et contredisant la réalité. S'il peuvent malgré cela exercer un empire extraordinaire sur les hommes, la recherche conduit à la même conclusion que pour l'individu isolé. Leur pouvoir provient de leur contenu de *vérité historique*, vérité qu'ils ont été puiser dans le refoulement de temps originaires oubliés"⁵¹. Démarche inverse en somme de celle de Lévi-Strauss, plus enclin à trouver des mythes à la place de la *réalité* historique, du sens au-delà ou en deçà de l'histoire, alors que pour Freud la vérité historique du sujet est première, quel que soit l'impact de la réalité actuelle, de la construction après-coup.

Balayant la prise en compte de la vérité historique du sujet, même comprise comme un noyau à l'origine de toute élaboration mythique personnelle, Lévi-Strauss peut aisément établir une sorte d'équation entre mythe collectif et mythe individuel, du moins faire dériver celui-ci de celui-là.

Ainsi, le mythe social s'apparenterait à la suggestion, du moins à une sorte d'influence intériorisée par ses membres et le mythe individuel à une auto-suggestion dans la mesure où c'est à partir de son récit, même interprété par le psychanalyste, que le patient construit "sa" *vérité*.

Plus qu'un mythe, le patient découvre une histoire inédite dont la valeur de vérité est double pour lui : à la fois expression de son adhésion et révélation d'une histoire qui a toujours existé, mais qu'il ignore. En ce sens, la psychanalyse ne saurait être assimilée à la seule méthode cathartique. Le

⁵⁰ Freud, "Construction dans l'analyse", in *Résultats, idées, problèmes*, T. 2, 1921-1938, *op. cit.*, pp. 269-281.

⁵¹ Ibidem, p. 280-281, *vérité historique* est souligné dans le texte.

travail psychanalytique est loin de se limiter à une levée des refoulements, à une émergence de souvenirs oubliés; à l'aide de ces derniers, il crée l'*histoire*, la construit, sans pour autant s'éloigner de la vérité historique, car celle-ci — et sa capacité à produire du changement en est souvent la preuve — a été une histoire en attente, en latence, une histoire à écrire, vécue sans présence, sans *étant*. C'est ce que prend en compte la constitution des symptômes à la lumière de ce que Freud nomme la série complémentaire⁵². La méthode cathartique quant à elle ne peut jouer que sur une histoire écrite, déjà constituée mais oubliée du sujet, une histoire qui fait problème pour le sujet. C'est pour cela qu'il est légitime de considérer que la méthode cathartique ne procure pas de modification de la personnalité, mais augmente les capacités du Moi : "L'organisation pathogène n'agit pas réellement comme un corps étranger, mais plutôt comme une infiltration. Dans ce parallèle, c'est la résistance qui représente l'élément infiltrant. La thérapeutique ne consiste pas à extirper, ce qu'aujourd'hui encore elle ne saurait réaliser, mais s'efforce de faire cesser la résistance pour permettre ainsi la libre circulation dans une voie jusqu'alors barrée"⁵³.

En privilégiant l'abréaction, Lévi-Strauss se réfère uniquement à la période cathartique de Freud et, du fait de la destinée de cette notion en psychanalyse, situe sa réflexion *hors* de la pensée psychanalytique proprement dite. Les caractéristiques attribuées par Lévi-Strauss à la cure psychanalytique témoignent bien d'une méconnaissance de la spécificité de celle-ci telle que Freud l'élabore après les *Etudes sur l'hystérie*⁵⁴.

Limiter la psychanalyse à l'abréaction a notamment pour conséquence de limiter le travail analytique à l'"expulsion" de l'affect indésirable, du mal, — voire du mauvais objet etc... Cette croyance est incontestablement présente dans une méthode définie comme cathartique. Or, nous l'avons précisé, si la notion d'abréaction reste présente dans la psychanalyse, ce n'est pas pour traduire un processus thérapeutique, mais essentiellement des mécanismes qui rendent compte de la présence de représentations pas-

52 J. Laplanche et J. B. Pontalis en donnent la définition suivante "Terme utilisé par Freud pour rendre compte de l'étiologie de la névrose et dépasser l'alternative qui contiendrait à choisir entre des facteurs exogènes ou endogènes : ces facteurs sont en réalité complémentaires, chacun pouvant être d'autant plus faible que l'autre est plus fort, de sorte qu'un ensemble de cas peut être rangé dans une échelle où les deux types de facteurs varient en sens inverse; ce n'est qu'aux deux extrêmes de la série qu'on ne retrouverait plus qu'un seul facteur" (*Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1971, p. 443).

53 Freud, *Etudes sur l'hystérie*, op. cit. p. 235.

54 En 1904, Freud publie deux articles techniques : "La méthode psychanalytique de Freud" (in *La technique psychanalytique*, op. cit., pp. 1-8) et "De la psychothérapie" (*ibidem*, pp. 9-22) dans lesquels il revient à plusieurs reprises sur les rapports entre carthâsis et suggestion.

sées (remémoration, répétition, transfert). La notion de mise en acte possède de la parenté la plus proche avec l'abréaction. Le passage à l'acte traduit un comportement de l'analysant qui va à l'encontre du processus analytique souhaité, dans la mesure où l'agi constitue une fuite face au transfert ou à des contenus inconscients. Le terme de perlaboration qui possède également des liens avec la notion d'abréaction traduit en fait un processus en quelque sorte inverse de celui-ci. Il ne s'agit pas d'une expulsion, mais d'une intégration, fruit d'un travail psychique ⁵⁵.

Plus qu'avec la cure psychanalytique, il aurait été justifié d'envisager un parallèle entre la cure shamanique et le vécu sous hypnose ou avec la méthode cathartique ⁵⁶.

Pour la psychanalyse, l'efficacité ne résulte pas uniquement de l'interprétation, fût-elle juste ou "bonne"; elle est le produit d'une relation contre-transférentielle et transférentielle. Cette relation à l'Autre, inséparable d'un contexte culturel peut opérer quel que soit le coefficient "scientifique" que l'on accorde au discours des protagonistes.

3) Efficacité symbolique et réalisation symbolique.

C'est donc sur un contre-sens et sur un anachronisme que Lévi-Strauss bâtit son argumentation théorique d'une abréaction particulière à chaque thérapeute (shaman ou psychanalyste) et susceptible d'être induite chez le patient ⁵⁷. Son erreur "historique" se double d'une interprétation erronée du travail de Sechehaye. Non seulement il n'est plus véritablement question d'abréaction dans le déroulement d'une cure psychanalytique, mais la nature et les effets de l'action des gestes effectués par Sechehaye avec sa patiente schizophrène, tels qu'elle-même les rapporte, dans l'ouvrage

⁵⁵ Voir annexe.

⁵⁶ Il n'est pas rare que les anthropologues ne retiennent de la psychanalyse que les concepts d'abréaction ou de traumatisme tel qu'ils sont énoncés dans les *Etudes sur l'hystérie*. Dans sa tentative de fonder une sociologie psychanalytique, Bastide se réfère également à la théorie du trauma, surtout celle exposée par Rank dans *Le traumatisme de la naissance* (1924). Il assimile abusivement la psychanalyse freudienne à la conception de Rank (R. Bastide *Sociologie et psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1972, p. 35-38), oubliant de préciser que Freud s'y opposera catégoriquement (cf., *Inhibition, Symptôme et angoisse*, Paris, P.U.F., 1973, surtout pp. 55-68). Au sujet de l'angoisse, Bastide écrira même, qu'il ne saurait y avoir de "place pour une abréaction du traumatisme de la naissance" (ibidem, p. 63).

⁵⁷ Il n'entre pas dans notre propos de savoir s'il est réellement justifié de parler d'abréaction pour le shaman.

auquel Lévi-Strauss se réfère ou dans ses autres travaux ⁵⁸, ne sauraient non plus être assimilés à l'abréaction définie par Freud.

Partant de fausses prémisses, Lévi-Strauss aboutit, par glissements successifs, à composer une partition injouable de la formation psychanalytique. Ainsi en arrive-t-il à faire de l'analyse dite didactique également une abréaction : "Il est vrai qu'en cure shamanistique, le sorcier parle, et fait abréaction *pour* le malade qui se tait, tandis qu'en psychanalyse, c'est le malade qui parle, et fait abréaction *contre* le médecin qui l'écoute. Mais l'abréaction du médecin, pour n'être pas concomitante de celle du malade, n'en est pas moins exigée, puisqu'il faut avoir été analysé pour devenir analyste" ⁵⁹.

La lecture restrictive et interprétative de l'oeuvre de A. M. Sechehaye nécessite qu'on s'attarde quelque peu sur celle-ci. Pour qualifier psychanalytiquement son travail, il faudrait plutôt recourir au concept de maternage, lequel apparaît comme l'extrême opposé de l'abréaction.

C'est avec Paul Federn — qui publie en 1953 *Ego Psychology and the psychoses* ⁶⁰ — et avec A. M. Sechehaye que la technique du maternage rencontre une audience dans le monde psychanalytique. Pour la psychanalyste suisse, *la réalisation symbolique* consiste à amener le patient à vivre de façon symbolique, dans la relation psychothérapique, une relation mère-nourrisson structurante. La particularité de cette technique est d'intégrer des éléments d'une réalité partagée et c'est probablement ce recours à la réalité — absente de la cure psychanalytique classique — qui

⁵⁸ Lévi-Strauss se réfère à *La Réalisation symbolique* (supplément n° 12 de la *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*), Berne, 1947. Le titre complet est *La réalisation symbolique (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie)*. Le cas traité par M. A. Sechehaye est narré dans *Introduction à une psychothérapie des schizophrènes*, (Paris, P.U.F., 1954). La malade elle-même relatara sa psychothérapie dans *Journal d'une schizophrène* (Paris, P.U.F., 1950). Un film a été réalisé à partir de ce *Journal*. Lévi-Strauss cite également le travail de Mme. Sechehaye dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 125.

Lévi-Strauss pense que le choix de l'oeuvre de Mme. Sechehaye (1887-1964) lui permet d'étayer son analyse. Il est intéressant de remarquer, ce que l'anthropologue semble ignorer, que Marguerite Sechehaye fut la femme du linguiste Albert Sechehaye qui avec Charles Bally rédigeaient *Le Cours de linguistique générale* de F. de Saussure. (Nous remercions le Dr. Daisy Saugy pour les informations concernant Mme. Sechehaye). Celle-ci suivit probablement d'ailleurs les cours de F. de Saussure qui était le père du psychanalyste Raymond de Saussure que Lévi-Strauss a très bien connu aux Etats-Unis pendant la dernière guerre, et à qui il dédie "L'efficacité symbolique". Il fut d'ailleurs en 1927-1928 l'analyste de Mme. Sechehaye. Quant à Bally, il eut des contacts avec le mouvement psychanalytique (Voir Mireille Cifali, "Charles Bally et les psychanalystes" in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 6, 1986, pp. 131-153) et les lettres de Ferdinand de Saussure et de Raymond de Saussure à Charles Bally, in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, pp. 133-149).

⁵⁹ *Le Sorcier et sa magie*, op. cit., p. 201.

⁶⁰ P. Federn, *Ego psychology and the psychoses*, Hogarth Press Imago publishing Co., 1953.

conduit à un rapprochement avec la technique d'induction de la catharsis. Ainsi Mme. Sechehaye présente-t-elle des pommes à sa patiente, Renée, après qu'elle les ait posées contre sa poitrine, afin de signifier leur équivalence symbolique avec le sein. La cure ne consiste donc pas à décharger le patient d'affects pénibles liés à une prime enfance douloureuse, mais essentiellement à permettre, par le jeu des équivalents symboliques, de créer une "nouvelle" réalité, celle qui aurait dû *normalement* exister.

Pour Mme Sechehaye elle-même, sa méthode symbolique s'oppose à l'abréaction spécifique de l'analyse cathartique. Avec sa patiente, elle commença en utilisant ce type d'analyse, mais s'aperçut vite de ses limites. En réalité, elle essaya la méthode cathartique après que le psychiatre qui avait pris en charge la patiente auparavant lui ait dit que "la psychanalyse est inutile mais on peut soulager la malade progressivement en essayant de la faire parler". Alors, écrit Mme Sechehaye, nous avons commencé une analyse cathartique qui améliora certainement Renée pendant un an, puisqu'elle put terminer son année scolaire avec un certificat. Pourtant l'état morbide profond continuait à empirer, comme le médecin l'avait prédit. C'est à ce moment que nous avons été amenée à modifier le traitement psychanalytique afin d'atteindre l'affect de la malade et la sortir de son emmurage d'irréalité. Le moyen très simple de contact que nous avons employé a été de *réaliser les désirs inconscients selon la symbolique que la malade présentait*. Nous soulignons dès maintenant que les symboles étaient la réalité pour la malade⁶¹.

La réalité symbolique permet à la malade l'accès à la réalité, au sens commun du terme. Mais si les objets symboliques — la pomme en l'occurrence — ont une véritable portée ce n'est pas en eux-mêmes, mais grâce à la relation transférentielle. L'efficacité ne résulte ni d'un simple jeu de signifiants ou de signifiés ou "d'équivalents significatifs du signifié", ni de la pertinence des "actes" qui atteignent les complexes enfouis. Ce qui donne sens à ces éléments dans la vie psychique de la patiente tient à sa relation au thérapeute — ou au shaman. Le mythe élaboré par le patient n'existe pas; il se développe exclusivement *dans* une relation *entre* le patient et son thérapeute — ou le shaman — c'est à dire au sein d'un vécu transférentiel.

Psychanalyste, Mme Sechehaye sait que ce ne sont pas les pommes seules qui ont valeur symbolique pour la patiente, mais le fait que ce soit elle, sa thérapeute, qui les lui donne. N'importe qui n'aurait pu remplir ce

61 *La réalisation symbolique (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie), Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, p. 10.

rôle en escomptant des résultats thérapeutiques. "Nous comprîmes enfin ce qu'il fallait faire! Puisque les pommes représentaient le lait maternel, nous devions les lui donner comme une mère qui nourrit son bébé : nous devions lui donner le symbole nous-mêmes, directement et sans intermédiaire — et à heure fixe. Pour vérifier notre hypothèse, nous lui dîmes : "C'est l'heure de boire le bon lait des pommes de maman, maman va te le donner." Alors Renée s'appuya sur notre épaule, appliqua la pomme sur notre poitrine et mangea, les yeux fermés, pleine de componction et d'un bonheur intense" ⁶². Et, plus loin, l'auteur précise: "Ce qui est indispensable, c'était la dynamique et il fallait qu'elle soit communiquée du dehors, il fallait que son évolution soit soutenue par quelqu'un de vivant. La malade devait être reliée affectivement à un être qui donne, car ce n'est pas les pommes en elles-mêmes qui comptent, mais le fait que c'est la mère ou son substitut qui les fournit. Il faut que la malade les reçoive d'une personne qui soit une autre réalité et c'est cette personne qui donne une valeur dynamique au symbole" ⁶³.

De plus, il ne pouvait s'agir de n'importe quelle relation transférentielle, mais d'un transfert maternel. "*Il fallait, écrit Mme Secheyay, que la nourriture symbolique lui soit fournie sous la forme de nourrissage (allaite-ment)*" ⁶⁴.

La relation tranférentielle donne sa portée au symbole. Pour cette raison, le symbole devient, dans la cure, plus important que la réalité, ce qui conduit Mme Secheyay à considérer qu'il fallait à sa patiente "recevoir un symbole et non une réalité" ⁶⁵.

Pour la psychanalyse, l'interprétation de la réalisation symbolique et des symboles ne sauraient donc se réduire au simple jeu signifiant-signifié ou des signifiés entre eux. Le symbole ne trouve pas toujours un sens en fonction d'un décryptage grammatical, mais résulte surtout de la relation affective entre le patient et son thérapeute, (l'analyse structurale de Lévi-Strauss rejette cet aspect des choses) ⁶⁶. Si l'affect n'est pas toujours présent au sein de la logique de transformation des symboles, il l'est bien au lieu d'origine des symboles et de leur efficacité. Celle-ci n'opère que si elle répond à un *besoin* du patient — qui n'est pas le désir de l'hystérique, ni d'ailleurs de la plupart des clients du shaman, surtout de ceux dont parle Lévi-Strauss. Mme Secheyay ne se retrouverait probablement pas dans

62 Ibidem, p. 33.

63 Ibidem, p. 94.

64 Ibidem, p. 33. L'italique est dans le texte.

65 Ibidem, p. 33.

66 A ce sujet, voir le "Finale" de *L'homme nu*, op. cit. essentiellement les pp. 585-588 et 596-604.

l'assimilation effectuée par l'anthropologue de son patient avec celui du shaman au nom de la "manipulation" des symboles. Ainsi écrit-elle, "Nous voulons insister sur le fait qu'il s'agissait bien d'un profond besoin et non d'une conduite enfantine non symbolique, comme on la rencontre chez les hystériques.....Dès qu'elle était assurée qu'elle ne manquerait pas de son "lait" symbolique, elle était satisfaite et reconnaissante et ne demandait rien d'autre" ⁶⁷.

Il est clair — mais cela n'a pas toujours été bien entendu — que l'essentiel réside dans la formule "*sous forme symbolique*" sur laquelle insiste Mme. Sechehaye. Entre le thérapeute et le patient s'instaure une relation *spécifiquement* positive, l'apparition de tout transfert négatif est vite désamorcée par le vécu partagé. Loin de constituer une reconstruction d'un mythe personnel oublié, la cure apparaît comme la création d'une sorte de mythe inédit entre les deux protagonistes.

Plusieurs remarques s'imposent.

Il paraît difficile de mettre sur le même plan les actes du shaman rapportés par Lévi-Strauss et ceux introduits par Sechehaye dans la cure. Même si nous acceptons d'assimiler à une abréaction le comportement du shaman, celui de Sechehaye est tout autre et, à suivre l'analyse de Lévi-Strauss, ce n'est pas d'abréaction dont il faudrait parler à propos de Sechehaye mais de véritable passage à l'acte ⁶⁸.

Si effectivement Mme. Sechehaye "*passé à l'acte*", celui-ci ne constitue pas, comme dans la cure cathartique ou dans la cure shamanique, une abréaction, encore moins une abréaction identique à celle de sa patiente. Si le spectacle, l'abréaction, offert par le shaman et suggéré par son malade, "est toujours celui d'une répétition, par le shaman, de "l'appel", c'est-à-dire la crise initiale qui lui a apporté la révélation de son état" ⁶⁹, il n'en va pas de même pour le psychanalyste dont les actions ne constituent pas un équivalent, un substitut ou un analogon de ceux de sa patiente. Lévi-Strauss commet là encore un contre-sens sur la notion de maternage, ou de ce qui s'y rapporte, en psychanalyse. Le maternage, qu'on ne saurait assimiler à un passage à un quelconque équivalent de l'abréaction, est une technique psychothérapeutique dont la spécificité n'est pas tant de

67 *La réalisation symbolique (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie), Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, op. cit., p. 36.

68 *Abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 46. Le passage à l'acte traduit chez Freud une mise en acte des affects et des fantasmes afin de méconnaître le transfert et le souvenir : "Il n'est nullement souhaitable, écrit Freud, que le patient, en dehors du transfert, agisse au lieu de se souvenir".

69 "Le Sorcier et sa magie", op. cit., p. 199.

résoudre des “complexes trop profondément enfouis”, à la façon de l’analyse kleinienne, mais plutôt d’avoir une action réparatrice, de répondre aux besoins fondamentaux du patient par un engagement affectif du thérapeute très différent de ce qui se joue dans l’abréaction. Les “actes” du thérapeute ne symbolisent pas obligatoirement un “élément fondamental” de la situation et leur dimension symbolique n’est pas seulement la mise en scène d’une situation ancienne à rectifier. De plus, tout le travail de Sechehaye le montre, le maternage, s’il procure au patient des satisfactions réelles, nécessite pour être efficace un travail d’interprétation de la part du thérapeute.

Ce que Sechehaye appelle la “réalisation symbolique” indique l’existence dans la cure d’une satisfaction affective des besoins dont la réalisation a lieu sur un mode “magico-symbolique” où se rencontre l’objet de la satisfaction (le sein) et son symbole (les pommes).

Il est intéressant de remarquer que Lévi-Strauss privilégie une “mise en contact de la joue du malade avec le sein de la psychanalyste”⁷⁰ et qu’il ne souffle mot de cette pomme à laquelle la patiente, elle, accorde une importance structurante dans une narration ultérieure de sa thérapie. Le refus de Renée, à un moment particulier de la thérapie, des pommes que son thérapeute lui offre éclaire de façon précise la notion de *réalisation symbolique* : “A la remarque que nous lui donnions autant de pommes qu’elle voulait, Renée s’écria: ‘Oui, mais ça, c’est des pommes de marchands, des pommes de grandes personnes, moi, je veux des pommes de maman, comme ça’, et elle désignait notre poitrine. ‘Ces pommes-là, la maman les donne seulement quand on a faim.’”⁷¹.

Mme Sechehaye effectue un travail non seulement à *partir* de la symbolique, mais également, ce qui peut paraître quelque peu paradoxal, *sur* sa structuration chez la patiente; l’utilisation symbolique des objets permet le passage du présymbolique à l’ordre symbolique. En langage lévi-straussien on pourrait dire qu’elle essaie de permettre la constitution de cet ordre.

En insistant sur la réalité de l’acte (sein-joue), au détriment de sa dimension symbolique (pomme=sein), Lévi-Strauss peut mieux défendre sa thèse. La réalité de l’acte n’est pas à elle seule symbolique, contrairement à ce que pense Lévi-Strauss : le médecin dialogue à l’aide de la *réalisation symbolique* avec son patient. Les “actes” du thérapeute ne sont pas “des

70 “L’Efficacité symbolique”, *op. cit.*, p.221.

71 *La réalisation symbolique (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie)*, *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, *op. cit.*, p. 33.

opérations concrètes” qui adressent leur message à l’inconscient sans rencontrer d’obstacles.

Freud n’aurait probablement pas reconnu la vision lévi-straussienne de la psychanalyse. La façon dont l’anthropologue envisage la “réalisation symbolique”, les “actes”, les “opérations concrètes” et la dynamique qui conduit à l’inconscient, dresse le tableau d’une psychanalyse dénuée de sa spécificité, à la fois, dans une certaine optique, plus apte à dialoguer avec le structuralisme et susceptible d’être “expliquée” par celui-ci.

La fonction symbolique structurerait les contenus, imposerait des formes, offrirait la possibilité d’un sens. Le discours devient le médiateur de l’ordre biologique sur lequel une action, sous forme d’“efficacité” est envisageable; celle-ci ne peut s’exprimer que dans une relation à *l’autre*. La perspective lévi-straussienne suppose la possibilité d’*effets* thérapeutiques, *effet* plus que *pratique* thérapeutique telle que l’envisage Freud. On pourrait qualifier “l’efficacité” selon Lévi-Strauss de “thérapeutique conceptuelle”. L’anthropologue postule en fait une thérapeutique formelle qui au lieu de partir du vécu, comme le fait le psychanalyste, part du conceptuel vers le vécu; on comprend dès lors que le langage deviennent magie ⁷².

On peut certes retrouver dans la conception de Lévi-Strauss de la cure psychanalytique et de la cure shamanique, et, plus généralement, dans ses considérations à l’égard de l’oeuvre de Freud, une illustration des idées développées dans *La Pensée sauvage* (1962) dont le thème central opposait la pensée sauvage (shamanique) à la pensée domestiquée ou scientifique (psychanalytique). L’anthropologue concluait d’ailleurs quelques années plus tôt à leur profonde ressemblance; par sa recherche d’un but qui ramène les systèmes de messages à un autre système de messages équivalent la pensée scientifique devient alors une forme de pensée réductrice. Une critique identique est adressée également à la psychanalyse A la différence de la pensée sauvage qui ne cherche qu’à développer son propre système sémantique, elle transpose le sens en le transformant conformément à sa théorie.

4) La thérapeutique psychanalytique.

L’idée de cure est évidemment inséparable du souci d’efficacité thérapeutique.

72 “Race et Culture” *op. cit.*; p. 35.

Dans son oeuvre, Lévi-Strauss n'a jamais *explicitement* prononcé d'appréciation sur la thérapeutique psychanalytique. Son analogie entre le psychanalyste et le shaman, ses références à Sechehaye et surtout son analyse de la notion d'efficacité symbolique laissent à penser qu'il attribue aux découvertes de Freud une certaine valeur thérapeutique. Ses rares propos sur le sujet expriment cependant des doutes. Ainsi, en présence de journalistes, il porte un jugement de valeur à l'égard de la technique thérapeutique : elle le "laisse sceptique" ⁷³; "Plusieurs de mes amis, de mes relations, dira-t-il également, ont eu recours à elle. Mes rapports avec eux ont nourri quelques doutes sur la thérapeutique" ⁷⁴.

Il se montre plus sceptique encore dans un interview donnée à une revue américaine : "my reservations toward psychoanalysis are twofold : first of all, I am not at all convinced that this discovery, pertaining to Freud's theoretical contribution, can really have any practical application. In other words, I am not convinced psychoanalysis ever cured anyone" ⁷⁵.

Dans sa comparaison entre cure shamanique et cure psychanalytique, jamais Lévi-Strauss ne s'interroge sur l'efficacité thérapeutique. Sans doute cette donnée du problème n'entre-t-elle pas dans la logique structurale de sa démonstration; l'efficacité thérapeutique n'est là qu'en incidente, probablement importante, peut-être signifiante, de l'efficacité symbolique, mais cette distinction n'est pas précisée. Si l'on peut aisément admettre l'existence d'une efficacité qui s'exprimerait — ou prendrait effet — dans l'ordre symbolique, voire qui serait l'ordre lui-même, il est difficile de considérer comme thérapeutique toute efficacité et, a fortiori, de penser au contraire qu'il est de la nature de l'ordre symbolique de s'exprimer dans l'efficacité.

En 1956, dans "Sorcières et psychanalyse", Lévi-Strauss juge la conception "primitive" des troubles psychologiques en avance sur celle des occidentaux; ainsi, pour les indigènes, il ne suffit pas que les symptômes de la maladie disparaissent, il faut également qu'elle laisse la place à une capacité créatrice. Les Négritos des Philippines "ont compris qu'un moyen de dissiper un trouble mental, nuisible à l'individu qui en est victime et à la collectivité qui a besoin de la saine collaboration de tous, consiste à le transfigurer en oeuvre d'art; méthode rarement utilisée chez nous, mais qui est tout de même celle à quoi nous devons l'oeuvre d'Utrillo" ⁷⁶.

⁷³ "Lévi-Strauss en 33 mots", propos recueillis par D. A. Grisoni, *Magazine littéraire*, n° 223, octobre 1985, p. 27.

⁷⁴ *De Près et de loin*, *op. cit.*, p. 151., p. 197.

⁷⁵ "Comments and reflections. An interview with Claude Lévi-Strauss, 30 June 1982, in *American Ethnologist*, volume 12, number 2, May 1985, Bernadette Bucher, p. 361.

⁷⁶ "Sorcières et psychanalyse", *op. cit.*, p. 10. Ce lien entre symptôme et créativité est au coeur de l'oeuvre de Groddeck (cf. J. Chemouni, *Georg Groddeck, psychanalyste de l'imaginaire*, Paris, Payot, 1984, pp. 216-221).

Derrière ces flèches lancés à la psychanalyse, se profile une critique épistémologique que Lévi-Strauss ne formule jamais directement. S'il peut refuser les interprétations freudiennes du mythe, de *Totem et tabou*, etc..., il prend soin de ne jamais s'aventurer sur le terrain à partir duquel la psychanalyse élabore son discours : la clinique. Elle seule justifie ce qu'il condamne : les acrobaties discursives qui lui permettent de "retomber toujours sur ses pieds"; tout le statut de la vérité de l'interprétation et de son caractère opérationnel — sans lien obligé avec le contenu de l'interprétation — est ici en jeu.

On ne peut éviter de s'interroger sur la valeur de l'efficacité thérapeutique de la cure, qu'il s'agisse de celle pratiquée par le shaman ou par le psychanalyste. Que cette efficacité tienne au symbolique — au-delà de la présence de l'exorciste ou du thérapeute et quelle que soit, par ailleurs, la croyance ou la théorie qui préside à leur intervention, oeuvre ou parole qui porte ses effets et s'organise pour reprendre une expression de Lévi-Strauss en "un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables" ⁷⁷ — tout cela ne saurait fournir une explication suffisante. De même l'appréciation de la psychanalyse comme une "forme moderne de la technique shamanique" ⁷⁸ ne clôt pas la question de la *vérité* de la parole. En d'autres termes, doit-on accorder l'efficacité à la *forme* plus qu'au *contenu*, comme le fait Lévi-Strauss ⁷⁹? Sens ou structure, c'est le débat.

L'erreur de Lévi-Strauss est de passer sous silence la question de savoir pourquoi telle parole plutôt qu'une autre atteint le sujet, possède une "efficacité symbolique". Que cette efficacité repose sur un "consensus collectif" ⁸⁰, sur un mythe fourni par le shaman ou le médecin ⁸¹, ne saurait constituer une réponse suffisante. Si l'on accepte de ranger la psychanalyse parmi les mythes — bien qu'il faille encore distinguer les mythes auxquels on croit de ceux reconnus comme des contre-vérités — il s'avère que n'importe quel mythe n'a pas forcément d'effet thérapeutique. Il existe aussi, paradoxalement, des patients qui viennent consulter le psychanalyste sans y croire, ce qui n'empêche pas l'efficacité possible de la psychanalyse — et que dire de la prise en charge des enfants?

Quels que soit le cadre de la "consultation", la forme et le contenu du discours du psychanalyste restent un élément essentiel de l'efficacité.

⁷⁷ "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 218.

⁷⁸ "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 225.

⁷⁹ "Car la *forme* mythique prime le contenu du récit", "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 225.

⁸⁰ "Le sorcier et sa magie", *op. cit.*

⁸¹ "L'efficacité symbolique", *op. cit.*, p. 222.

Ce discours peut ou ne peut être — il l'est d'ailleurs le plus souvent — explicité, l'essentiel, c'est la *possession* par le psychanalyste, qui permet l'articulation de l'effet du transfert, des conflits du patient et leur redistribution — proche alors de la dépossession. Le moyen de cette possession est l'interprétation, qui dilue et re-symbolise les éléments associés à l'origine du trouble. Il s'agit là de ce que nous appellerons un *acte signifiant* : acte, dans la mesure où ce qui se joue entre le psychanalyste et son patient est comparable à un mouvement adapté à la recherche d'effets, d'une finalité; *signifiant*, dans la double acception de "plein de sens" et de "support du sens". Ainsi, l'acte peut opérer seul, en quelque sorte au détriment du sens, et le symptôme disparaître grâce au seul transfert. Parfois, la dimension signifiante occupe seule le devant de la scène et les interprétations qui en résultent, même exactes, restent lettre morte.

Il n'est pas bien considéré aujourd'hui de parler de vérité, du moins d'accorder une vérité au discours. Même dans le milieu psychanalytique cette mode épistémologique trouve ses adeptes qui s'offusquent qu'on puisse considérer la psychanalyse autrement que comme une vérité relative susceptible d'être demain balayée par un autre discours, lui-même appelé à se voir relégué au rang de "fausse vérité". Une telle position — dont on peut d'ailleurs se demander les effets sur la cure : le thérapeute devrait avertir son patient que les liens qu'il établit entre son symptôme et un événement correspondent à une interprétation *momentanément* vraie — rejoint en fait les analyses de Lévi-Strauss sur le mythe : le psychanalyste, tout comme le shaman, procure à son malade un mythe, un mythe social.

Certes, la disparition d'un symptôme, voire ce qu'on peut considérer comme guérison, ne saurait garantir la justesse d'une thérapeutique. Il n'est pas rare de rencontrer des patients qui ont suivi avec un certain succès, pour des troubles que se propose habituellement de soigner la psychanalyse, des traitements thérapeutiques différents, ou même opposés à la démarche analytique. Ces thérapies ne sont pas dans un *rapport* à la "vérité" identique à la psychanalyse.

Freud semble avoir été conscient de ces questions . S'il pense que la psychanalyse sera un jour dépassée par une autre science, s'il appelle de tous ces voeux cette science de la nature, il n'en considère pas moins que son oeuvre traduit des *vérités* sur l'âme humaine, que la psychanalyse est en quelque sorte l'ultime vérité des sciences humaines, avant que les sciences exactes puissent reformuler la vérité qu'elle a mis à jour et permettent des actions thérapeutiques véritables et complètes. Pour Freud, la psychanalyse interprète à sa façon ce que demain la biologie, par exemple, pourra expliquer scientifiquement. Il s'agit pour lui de la traduction, à

deux niveaux différents, d'une même réalité, mais il accorde à la science exacte un coefficient de vérité pour l'avenir plus fort qu'à la psychanalyse, même s'il n'est pas un "biologiste de l'esprit".

La clinique nous l'enseigne, une *certaine* efficacité, traduite par une disparition rapide des symptômes, peut très bien s'obtenir sans faire appel à l'interprétation des conflits qui sous-tendent ces symptômes. Soutenir que ces "guérisons" résultent d'une simple "efficacité symbolique" hors du contrôle du thérapeute et de ce qu'il met en oeuvre est un peu rapide, même si l'on précise que le transfert est sa condition de possibilité. En fait, il s'agit probablement assez souvent de fuite dans la guérison. Quelle que soit l'interprétation assignée à ce "miracle", on ne peut, nous semble-t-il, l'assimiler à un mythe créé par le psychanalyste et son patient. Et ce, même si on admet que la *forme* de la relation a été essentielle et le *contenu* (l'analyse des conflits) inexistant, il ne s'agit en aucune manière d'une *efficacité vraie*, propre à ouvrir l'accès au lieu même où l'origine du désordre est inscrite.

Certains auteurs s'autorisent même à suggérer que n'importe quel charabia peut avoir des effets thérapeutiques, d'autres n'hésitent pas à ramener *toute* la psychanalyse dans le giron de la suggestion, comme si toute parole pouvait guérir, comme s'il suffisait de convaincre ou d'établir un bon transfert positif pour que le tour soit joué. C'est faire fi d'une partie de la découverte de Freud, non celle qui concerne le contenu, — la théorie du rêve, de l'oralité, de l'analité, etc... — mais celle, que pour simplifier nous appellerons la *forme*, et qui a trait principalement au transfert.

Les textes où Lévi-Strauss traite du parallèle entre la cure shamanique et la cure psychanalytique ont souvent été compris dans ce sens. Ramener ou réduire la cure psychanalytique à la cure shamanique, n'est-ce pas, pour lui, la preuve que l'efficacité de la psychanalyse ne tient pas à la théorie qu'elle postule?

Pour comprendre la position développée par Lévi-Strauss dans "Le sorcier et sa magie", dans "L'efficacité symbolique" et dans "Sorcières et psychanalyse", il est indispensable de recourir aux développements théoriques de son "Introduction" à l'oeuvre de Marcel Mauss.

Si la cure opère un effet, c'est, de toute évidence, qu'un "*truc*" ou un "*machin*" (les termes sont de Lévi-Strauss ⁸², un "objet inconnu", produit de l'efficacité. Cet objet inconnu — dont Lévi-Strauss parle au sujet du

⁸² "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *op. cit.*, p. XLIV

mana — serait donc plus à apparenter à la forme qu'au contenu, en termes saussuriens au signifiant plus qu'au signifié, ce que l'anthropologue nomme "valeur symbolique zéro" ⁸³. Cet objet inconnu, à jamais inconnais-sable, n'est pas à proprement parler un signifiant : il représente ce "*signi-fiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie" ⁸⁴ et permet, comme les symboles algébriques, de "représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rap-port d'inadéquation s'établit entre le signifiant et le signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure" ⁸⁵.

Ce "symbole à l'état pur" marque "la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible, et ne soit pas déjà, comme disent les phonologues, un terme de groupe" ⁸⁶.

Cette interprétation permet de comprendre la notion maussienne de *mana*. Lévi-Strauss précise qu'à l'époque où Mauss publie son essai sur la magie, l'oeuvre de Freud est inconnue en France; il entend probablement ainsi autoriser implicitement sa propre interprétation de Mauss et, sur-tout, insister sur le fait que Mauss précède Freud et que s'il avait pu connaître ce dernier, il aurait lui-même formulé ses interprétations dans le langage d'une psychologie moderne. Cette psychologie "*autrement* intellectualiste" est celle d'un inconscient catégoriel qui ignore affects et représen-tations.

Il eut été souhaitable dans une logique "intellectualiste" de recourir aux symboles purs, aux symboles zéros ⁸⁷, ce qui aurait permis de mieux élaborer les propos sur la cure dans "L'efficacité symbolique" et dans "Le sorcier et sa magie"; du moins le lecteur aurait mieux perçu, nous semble-t-il, la parenté — au-delà du transfert et de la suggestion — de la cure shama-nique et de la cure psychanalytique.

On n'a peut-être pas assez insisté sur la signification et les implications d'une parole soignante exprimée par le patient plutôt que par le sorcier.

⁸³ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *op. cit.*, p. L..

⁸⁴ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *op. cit.*, p. XLIX

⁸⁵ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *op. cit.*, p. XLIV.

⁸⁶ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *op. cit.*, p. L.

⁸⁷ On sait le sort que Lacan réservera à ces symboles.

Lévi-Strauss ne tire aucune conséquence de cette interversion. Quelle que soit la construction du récit, sa véracité, son locuteur, l'efficacité de la parole résulte pour lui du symbolique auquel elle est assujettie. Ce qui revient à dire qu'illusion et réalité sont également susceptibles d'avoir un effet de "vérité".

Le psychanalyste refuse d'admettre que tous les savoirs — considérons seulement ici ceux qui produisent une efficacité thérapeutique — sont identiques. Il existe des *vrais* et des *faux* savoirs. Au même titre que l'histoire, la psychanalyse n'est pas une science exacte, mais une science du vécu. A la manière de Cournot elle refuse toute opposition tranchée entre la connaissance de l'histoire du sujet et la connaissance historique. La psychanalyse, qui mêle constamment connaissance et théorie, choix et interprétation, est toujours anthropologique, non seulement par opposition au seul point de vue ethnographique, mais surtout dans le sens que lui donne la psychanalyse existentielle : celui d'atteindre à la connaissance des universaux. En ce sens, elle peut accepter que la cure élaborée pour le traitement de certains troubles mentaux puisse être rapprochée de la cure shamanique : il s'agit seulement d'une comparaison des protocoles ou de leurs effets.

Qu'elle n'ait pas acquis, du moins chez Freud, la formulation axiomatique n'entache pas la vérité qu'elle recèle. Et rien ne permet d'affirmer, Octave Mannoni le notait, que la logique formelle fonde seule un savoir scientifique.

Entre la cure shamanique et la cure psychanalytique il s'agit d'une histoire de représentations en face d'une histoire des représentations. Entre le shaman et l'analyste d'un côté et le patient de l'autre, s'opère une mise en scène qui offre une représentation inédite. Au nom d'une théorie, ou d'un mythe, chacun se met en représentation. D'où la nécessité de constituer ce cadre d'un déplacement du dedans au dehors — par la parole, par le corps, par les affects divers, fussent-ils imperceptibles. Ce passage s'organise grâce aux représentations liées à l'histoire *personnelle* de chacun, intimement codée pour l'analysant, inséparable des représentations culturelles pour le patient du shaman.

Représentation personnelle pour l'analysant ou représentation collective pour le patient du shaman, chacune renvoie à une ou à des représentations absentes et plus spécialement à celles du registre culturel, fondement nécessaire d'une relation symbolisante.

Bien que Lévi-Strauss ne reprenne pas dans *La Pensée sauvage* (1962)

les questions soulevées dans “L’efficacité symbolique” (1949) et “Le sorcier et sa magie” (1949), ce livre apporte un éclairage intéressant au problème qui nous occupe. L’auteur se garde bien de porter un quelconque jugement sur la cure psychanalytique et sur son efficacité thérapeutique par rapport à la cure shamanique. Sa problématique est tout autre : montrer le symbolique auquel elles sont toutes deux soumises.

Entre la cure psychanalytique et la cure shamanique la différence est-elle de nature ou de degré? Bien que la psychanalyse trouve toujours des détracteurs pour la taxer de charlatanisme, ce reproche s’adresse surtout — du moins jusqu’aux travaux de Lévi-Strauss — à la cure shamanique. Mais, le problème ne se pose pas en ces termes. “Le système de la magie repose tout entier sur la croyance que l’homme peut intervenir dans le déterminisme naturel en le complétant ou en modifiant son cours, il n’importe guère qu’il le fasse un peu plus ou un peu moins : la fraude est consubstantielle à la magie et, à proprement parler, le sorcier ne “triche” jamais. Entre sa théorie et sa pratique, la différence n’est pas de nature, mais de degré”⁸⁸. Car la magie est une “*naturalisation des actions humaines*”⁸⁹ — traitement de certaines actions humaines *comme si*⁹⁰ elles étaient une partie intégrante du déterminisme physique”⁹¹.

Le sorcier, avec sa magie, intègre donc l’insolite dans la logique naturelle. Il donne sens à ce qui échappe au patient; le *sens* qu’il attribue aux symptômes n’a pas en soi de valeur signifiante, seul compte *l’ordre* naturel qu’il introduit dans le discours “culturel”. L’efficacité là encore est d’abord et essentiellement symbolique.

N’en serait-il pas de même pour la cure psychanalytique, du moins pour Lévi-Strauss?

Malheureusement, Lévi-Strauss se contente pour rapprocher savoir “primitif” et savoir psychanalytique d’affirmations superficielles, de constats sans démonstration, il n’approfondit jamais le problème à la lumière des autres développements de son oeuvre, par exemple de la distinction — dans *La Pensée sauvage* — entre magie et science d’après les caractéristiques de leur déterminisme.

Ranger la psychanalyse au côté du savoir shamanique, de la magie, augmente la pertinence du discours lévi-straussien sur la psychanalyse.

88 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 292.

89 Souligné par l’auteur.

90 Souligné par l’auteur.

91 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 292-293.

Dans son ouvrage, Lévi-Strauss établit la différence entre magie et science selon le degré de détermination postulé, directement ou non, par chacune. Le déterminisme de la science est intégral, général, global, alors que celui des pratiques magiques et rituelles est plus localisé. La magie traduit "une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné et joué*, avant d'être *connu et respecté*"⁹². Ainsi, la magie peut apparaître comme une "science encore à naître". Rien d'étonnant dès lors, si, comme la cure shamanique, "ces anticipations peuvent être parfois couronnées de succès, mais elles peuvent aussi anticiper doublement; sur la science elle-même, et sur des méthodes ou des résultats que la science n'assimilera que dans un stade avancé de son développement, s'il est vrai que l'homme s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science longtemps a tourné le dos et qu'elle commence seulement à intégrer dans sa perspective. Dans l'histoire de la pensée scientifique, cet effet d'anticipation s'est d'ailleurs produit à plusieurs reprises"⁹³.

Ces lignes auraient pu refléter la position de Lévi-Strauss à l'égard de la psychanalyse, abstraction faite, du moins, de la forme hâtive du rejet, qui marque parfois ses derniers affrontements à l'oeuvre de Freud.

Assurément, une parcelle de vérité est présente et dans la cure shamanique et dans certaines conceptions "psychanalytiques". Au lieu "d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance"⁹⁴, mais à la condition de ne pas se limiter aux opérations mentales qu'elles supposent et de ne pas conclure trop vite de l'identité des procédés mis en oeuvre pour la maîtrise ou de la nature ou de leur objet; elles n'ont pas la même capacité à produire une "vérité". Certes, Lévi-Strauss prend soin en général de ne pas franchir ce pas. Mais, il l'effectue dans sa comparaison de la psychanalyse à la culture des primitifs. Si au sujet de l'analité, de l'oralité, etc... la pensée mythique représente une approche et une théorisation de la nature à partir d'une démarche proche de "l'intuition sensible"⁹⁵, elle n'offre pas pour autant un discours scientifique. Poser le discours mythique comme identique sur ces questions à la psychanalyse, c'est confondre avec les généralisations scientifiques, le bricolage qui, parmi la multitude de ses productions, peut énoncer des vérités proches de certaines observations scientifiques. Sophocle a certes affirmé avant Freud l'existence d'un "Oedipe", mais c'est à Freud que

92 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 19. Les mots en italiques le sont dans le texte.

93 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 19.

94 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 21.

95 *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 24.

revient le mérite d'avoir exhumé sa pertinence, montré sa configuration "complexe", de l'avoir théorisé, d'avoir rendu sa connaissance transmissible : de l'avoir érigé en objet de recherche scientifique.

Lévi-Strauss ne refuse apparemment pas à l'investigation psychanalytique la possibilité de révéler les motivations inconscientes, puisque, à la question "qu'est-ce qui motive un anthropologue à être anthropologue", il réplique : "La réponse est impossible parce qu'il faudrait avoir fait une psychanalyse de tous les anthropologues"⁹⁶. Étonnante réponse dont le paradoxe témoigne d'une certaine méconnaissance de la psychanalyse : d'un côté, il reconnaît à la psychanalyse la capacité d'accéder au savoir inconscient, de l'autre, il lui dénie toute possibilité heuristique dans la mesure où il lui est impossible d'évaluer *tous* les sujets. La réponse apparaît d'autant plus paradoxale pour un structuraliste qui, à la suite d'un Propp, admet pourtant l'absurde présupposé méthodologique d'expérimenter et de vérifier tous les éléments d'un ensemble pour en confirmer la validité : il s'avère nullement nécessaire — et impossible — de vérifier les hypothèses en les confrontant à l'ensemble des éléments étudiés, car ce qui est vrai pour 1, 2, 3... l'est également pour $n+1$. Au même titre pourtant que la méthode structuraliste, la psychanalyse avance ses conclusions sans les avoir au préalable "vérifiées" chez tous les humains. Elle atteint l'universel en approfondissant la compréhension des individualités. L'affirmation de l'universalité du complexe d'Oedipe, une fois admise sa spécificité culturelle, ne se déduit pas de son existence avérée chez tous les individus, mais de la connaissance en profondeur du fonctionnement mental d'un certain nombre d'entre eux. La psychanalyse n'étend pas toujours ses conclusions à l'ensemble des individus. Concernant par exemple le sujet de la formation abordé par Lévi-Strauss, elle ne nourrit nullement la prétention de reconnaître *une seule*, ni même un ensemble singulier de motivations à l'origine d'une conduite. Si elle peut déterminer un ensemble de motivations inconscientes spécifiques à l'origine du choix d'une profession, elle ne saurait l'y réduire pour autant, tant reconnaît-elle à l'organisation psychique un déterminisme "négociable", une capacité d'aménager le désir, une problématique dont l'expression n'offre pas nécessairement l'accès à ses origines. Un certain type de motivations peut présider le choix d'une profession, et le contraire, par des contre-investissements par exemple, est également susceptible de conduire au même choix. En psychanalyse, ce n'est pas uniquement la motivation qui est à considérer mais également, et surtout, l'organisation psychique dans laquelle elle s'insère.

Jacqy CEMOUNI
Université de Caen

⁹⁶ "Philosophie et anthropologie", interview de Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie*, n°1, janvier 1966, p. 54.

Annexe (n.55) :

Luc de Heusch, à la suite de Levi-Strauss, a repris la question. Il qualifie la cure shamanistique, et la cure psychanalytique, son équivalent inverse, d'adorcisme, néologisme qui souligne le processus de retour de l'âme dépossédée alors que l'exorcisme traduit, au contraire, le travail d'extirpation du mal introduit. Pour Luc de Heusch, Levi-Strauss met en parallèle adorcisme — qui remplace en fait ce que Levi-Strauss appelle "abréaction" — et psychanalyse inversée. Il perçoit bien, sans le noter, ni l'approfondir, qu'il ne s'agit pas à proprement dit de psychanalyse. Il parle d'ailleurs de psychanalyse "pure et simple" qu'il assimile à l'exorcisme : "Si l'adorcisme (le retour de l'âme) dans le chamanisme A est bien une inversion complète de la technique psychanalytique, l'exorcisme pratiqué dans le chamanisme B relève davantage de la psychanalyse pure et simple : le mal (ou le complexe) est *arraché*. Le chaman exorciste, dans le cadre du chamanisme B, fouille l'intérieur du corps souffrant, alourdi, troublé par une présence étrangère à soi. Au terme de cette exploration intérieure, symétrique du voyage dans l'espace mythique qui caractérise la recherche de l'âme dans le chamanisme A, le chaman-exorciste extirpe, la cause du mal; il la suce, il arrache du corps du patient l'élément pathogène" ("Possession et chamanisme" (1962), in *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 230).

Cette précision importante par rapport à Levi-Strauss, n'empêche pas Luc de Heusch de qualifier des techniques thérapeutiques chamaniques de psychanalyse (ibidem, p. 235). La distinction adorcisme-exorcisme n'apparaît d'aucune pertinence pour la psychanalyse dans la mesure où ni la "repossession", ni l'extirpation ne sauraient qualifier la thérapie psychanalytique qui, même "pure", n'est en aucune façon un travail d'expulsion. Si les analysés demandent parfois que l'on leur enlève, leur extirpe leur mal, c'est du même registre imagé que celui qui, atteint de maux de tête ou de mal de dent, "donnerait tout" ou "creuserait" dans sa chair pour extraire son mal. En aucune façon, il ne s'agit de catharsis.

Il est erroné, comme le fait Luc de Heusch, de considérer que le travail psychanalytique a pour but de faire accepter le mal, au mieux de le "canaliser vers des fins nouvelles". L'auteur écrit par exemple : "Chez les Songhay, par exemple, le possédé non initié apparaît bien, au cours de sa première crise, comme un malade mental : il est prostré, il ne parle plus, il est secoué de temps par des attaques terribles. Mais à l'inverse des Thonga qui s'efforcent, dans un tel cas, de rendre le malade à la vie normale, adoptant en cela la démarche la plus typiquement occidentale, les Songhay s'efforcent d'imprimer à ce dérèglement initial un style religieux. A partir du chaos psychique, ils vont créer un ordre, ils vont transformer la maladie mentale, qui est désordre, confusion et *silence* (le malade ne parle plus) en *langage*. Ce maître à parler, ce metteur en scène des dieux, est un prêtre, le *zima*. Le langage nouveau et le rôle qu'il apprend au malade sont bénéfiques à la fois pour le groupe tout entier (qui communique ainsi avec les dieux) et pour le malade même; l'efficacité psychiatrique de cette technique (qui inverse radicalement les conceptions fondamentales de la psychanalyse, puisqu'elle accepte le mal, le canalise vers des fins nouvelles) ne peut être mise en doute : la crise qui était permanente au début, s'espace. Le génie ne possédera plus son "cheval" qu'au cours des cérémonies, au moment où le rythme du tambour spécifique, appartenant en propre au génie, retentira. Le *zima* impose donc encore, dans ce système religieux, sa volonté magique aux dieux. Du moins, il manoeuvre les dieux, il ne cherche pas à annihiler leur action, il les contraint seulement à subir l'ordre humain. Loin d'être un exorcisme, comme la psychanalyse, ou la technique mise en oeuvre face à la possession inauthentique, la guérison est une adaptation au désordre même, la transformation de la maladie (qui est par définition absence de communication) en structure de communication. La possession authentique est le langage des dieux. Les Thonga qui ont opté, comme la psychiatrie occidentale, pour l'exorcisme disent, au contraire : la possession est la *folie* des dieux. ... Chez les Ethiopiens de la région de Gondar, décrits par Michel Leiris, nous trouvons au départ un homme ou une femme troublés par un mal ou accablés par un malheur qu'ils croient pouvoir imputer à l'action d'un génie, un *zar*. La présence étrangère-à-soi, qui est le moteur de la démarche, peut donc être aussi une présence maléfique *autour de soi* : "Dans l'ordinaire des cas, écrit Leiris, loin de représenter le trouble original qu'il convient de soigner, les crises de possession n'apparaîtront qu'après l'intervention du guérisseur, quand ce dernier, dans le but de prendre langue, avec le persécuteur supposé pour parvenir à une entente, l'aura amené à s'emparer du patient d'une façon manifeste ou, plus exactement, aura habitué celui-ci à manifester dans son comportement (principalement au cours des assemblées d'adeptes) les signes reconnus comme étant ceux de la possession". Le prêtre guérisseur, qui intervient en interviewant l'esprit, agit certes à la façon d'un psychanalyste, au premier stade de l'enquête; mais, répétons-le, sa thérapeutique s'éloigne considérablement de la technique freudienne. Il s'agit ici d'incorporer, au sens littéral du mot, le "mal" à la personnalité psychique du client" (ibidem, p. 236-238).

La pratique psychanalytique n'est pas un exorcisme. Toute la métapsychologie de Freud, et particulièrement ses textes de 1915, comme *L'Inconscient* ou *Pulsions et destins des pulsions*, montre que le travail psychanalytique met en place une théorisation dans le but de résoudre le mal. Ni le terme d'expulsion, ni

même celui plus exact de réorientation ne traduisent la démarche psychanalytique dont le but est d'annuler les liens pathogènes entre l'affect et la ou les représentations. D'ailleurs peut-on vraiment expulser quelque chose de la psyché? Le but du travail thérapeutique consiste à dissoudre le mal, en délier l'origine. Ainsi, la psychanalyse apparaît ni comme un exorcisme, ni même comme un adorcisme, mais plutôt, pourrions-nous dire, comme un *endorcisme*, travail "*en-dedans*" du mal afin ni de l'expulser, ni même à proprement parlé de l'incorporer, pour reprendre le terme de Luc de Heusch, ni de l'affadir ou de le réorienter, mais de l'annuler en tant que tel, affect et représentations en jeu s'orientant alors vers des destins différents (voir Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, *op. cit.*,.). Ceci est proche de ce que Freud nomme perlaboration.